



Knausgårds lesning av nazismen. Gjenkjennelse som lesestrategi i «Navnet og tallet» i *Min kamp 6*

Knausgaard's Reading of Nazism. Recognition as a Reading Strategy in "The Name and the Number" in *My Struggle*, Book Six

Tora Ask Fossen

For tida jobbar ho deltid i Orkana forlag og som bokmeldar for Bokvennen Litterær Avis (BLA).

Master i allmenn litteraturvitenskap frå Universitetet i Oslo (UiO).

tora2606@gmail.com

Sammendrag

Artikkelen er en analyse av hvordan fortellerstemmen i romanpartiet «Navnet og tallet» i Karl Ove Knausgårds *Min kamp 6* lever seg inn i nazismen via litterære og visuelle kilder. I analysen viser jeg at fortellerstemmens innlevelse tar form av en såkalt selvforlengelse. Dette begrepet er hentet fra Rita Felskis *Uses of Literature* (2008) og er en nytolkning av *anagnorisis* (et sentralt begrep i Aristoteles' poetikk, oversatt som «gjenkjennelse»). Felski argumenterer for at gjenkjennelse ikke begrenser seg til identifikasjon, men innebærer at leseren gjenkjenner aspekter ved seg selv i fenomener som i utgangspunktet fremstår som fjerne og fremmede. Dette kaller hun *self-extension*. Min analyse er dermed å betrakte som en utprøving av Felskis begrep om selvforlengelse applisert på «Navnet og tallet». Analysen reiser problemstillinger knyttet til skjønnlitteraturens egenart og erkjennelsesmessige potensial som bidrag til historiografien om nazismen.

Nøkkelord

Karl Ove Knausgård, nazismen, historiografi, Rita Felski, anagnorisis, gjenkjennelse

Abstract

The following article is an analysis of how the narrator in the novel section "The Name and the Number", in Karl Ove Knausgaard's *My Struggle. Book Six*, experiences the history of Nazism through literary and filmic sources. In this analysis, I show how Knausgaard writes about Nazism through the technique of self-extension. The term was first used by Rita Felski in her book *Uses of Literature* (2008) and is a reinterpretation of *anagnorisis* (a central concept in Aristoteles' poetics, translated as *recognition*). Felski argues that recognition is not limited to identification, but implies that the reader recognizes aspects of himself in phenomena that initially appear distant and foreign. My analysis is thus to be regarded as an application of Felski's concept of self-extension applied to "The Name and the Number". The analysis raises central issues about fiction's distinctiveness and potential as a contribution to the historiography of Nazism.

Keywords

Karl Ove Knausgaard, Nazism, historiography, Rita Felski, anagnorisis, recognition

«Navnet og tallet» utgjør med sine drøyt 400 sider en påfallende stor del av *Min kamp* 6, det siste bindet i Karl Ove Knausgårds monumentale selvbiografiske romanverk. Mens det fortellende jeg-et i *Min kamp* forplikter seg på å skrive radikalt ærlig om det nære livet, tar dette en brå vending i og med «Navnet og tallet». Her går Knausgårds jeg fra å leve seg inn i sin private historie til å leve seg inn i nazismen som en kollektiv historie, via litterære og visuelle kilder. I så måte inntar han posisjonen til en leser, der han ikke lenger henter romanstoffet fra seg selv, men vender perspektivet utover mot historiske kilder, deriblant biografiske tekster, memoarer og dokumentarfilm, samt et bredt utvalg av skjønnlitteratur.

I likhet med resten av romanverket *Min kamp* er «Navnet og tallet» fundert på et sterkt subjektivt ståsted. Tekstens anliggende er å erkjenne hva som skjer når akkurat denne personen, Karl Ove Knausgård, leser om nazismen. Man kunne si at teksten uttrykker et ønske om å forstå historien nettopp fra et slikt perspektiv snarere enn å tilstrebe historiefaglig objektivitet. I forlengelsen av det kan man ta i betraktning den tradisjonen Knausgård skriver seg inn i når han velger å behandle nazismen skjønnlitterært. I 1975 reiste professor i nordisk ved Universitetet i Bergen Leif Longum spørsmålet om tendensen «til å studere nazismen som eit tidlaust psykologisk, moralsk og metafysisk problem [...] har sammenheng med den sterke individorienteringa som har prega norsk diktning sidan romantikken» (Birkeland et al. 1995, 17). Longum var én av fire redaktører¹ for antologien *Nazismen og norsk litteratur* (1995 [1975]), der 18 bidragsyttere ga sine analyser av hvordan nazismen er behandlet hos toneangivende norske forfattere fra mellomkrigs- til etterkrigstiden. Forfatterne fra etterkrigstiden som omtales, er Knut Hamsun, Sigurd Hoel, Aksel Sandemose, Tarjei Vesaas, Cora Sandel, Johan Borgen, Jens Bjørneboe og Dag Solstad samt navn som har fått mindre oppmerksomhet i ettertiden: Haavard Haavardsholm, Odd Bang-Hansen, Kåre Holt, Sigurd Evensmo og Fridtjof Lande. Hva jeg først og fremst fester meg ved, er det bildet antologiredaktørene tegner innledningsvis av at tyngdepunktet i skildringene fra etterkrigstiden ligger på det individualpsykologiske planet, som i Johan Borgens *Lillelordtrilogi*, for så å forflytte seg til et metafysisk plan, som i Jens Bjørneboes diktning, der nazismen betraktes som et fenomen som ikke kan årsaksforklares psykologisk eller moralsk: «[D]et dreier seg om vondskapens problem, som ein fundamental faktor i menneskets natur» (Birkeland et al. 1995, 16). Felles er at nazismen betraktes som et tidløst psykologisk, moralsk eller metafysisk fenomen snarere enn et politisk, sosialt og historisk. Det er altså denne tendensen Longum setter i sammenheng med det han hevder er en individorientering i norsk diktning.

Når jeg i det følgende skal vise hvordan «Navnet og tallet» kan leses som et historiografisk bidrag i egenskap av forfatterens subjektivt funderte innlevelsensmåte, vil jeg ha Longums diagnose i mente: Gir individorienteringen i Knausgårds tekst seg utslag på måter som bekrefter eller overskrider den tendensen Longum identifiserte i 1975?

Resepsjonen av «Navnet og tallet»

En tendens i resepsjonen av «Navnet og tallet» så langt har vært å tolke teksten dit hen at Knausgård tegner Hitler og nazismen i sitt eget bilde på en måte som gjør det til en selv-fremstilling – en fremstilling som *bekrefter* forfatterens eget selv. Historiker Sten Reinhart Helland har gitt den hittil mest omfattende historiefaglige kritikken av «Navnet og tallet» gjennom to artikler i *Vinduet* (Helland 2015 og 2016). En av Hellands sentrale innvendinger

1. I den opprinnelige utgaven fra 1975 var redaktørene Bjarte Birkeland og Stein Ugelvik Larsen, mens i den revideerte utgaven fra 1995 ble disse supplert med Atle Kittang og Leif Longum. Bidraget til Longum var med i begge utgaver.

mot Knausgårds tekst er at det er forfatterens ego som motiverer historieforståelsen. Når Knausgård eksempelvis bebreider Hitler-biografen Ian Kershaw for å la fremstillingen av den unge Hitler som fattig kunstnerspire i Wien preges av de ugjerningene Hitler senere skulle begå, tar Helland dette til inntekt for at Knausgård lar seg lede av sitt eget kunstner-ego (Helland 2015, 120). Ifølge Helland fører Knausgårds subjektivt funderte metode til en smalsporet psykologisering som løsriver seg fra den faktiske historiske sammenhengen. Blant litteraturvitenskapelige kritikere gjør Kjersti Irene Aarstein i doktoravhandlingen «Vold og visjoner i sjetten bind av Karl Ove Knausgårds *Min kamp*» en lesning av «Navnet og tallet» der hun hevder at Knausgårds historiefortolkning mer enn noe annet må leses som en til dels fordekt retorisk strategi for å legitimere forfatterens utlevering av andre mennesker i *Min kamp*-bøkene. Aarstein tar utgangspunkt i Knausgårds analyse av Holocaust, der han fremmer et syn om at det nære perspektivet i det menneskelige, representert ved egenavnet, «er uforenelig med vold, siden det åpenbarer det andre mennesket som et *du*» (Aarstein 2018, 153). Dette synet argumenterer Aarstein for at «er som skapt for å gi fremstillinger av virkelige mennesker i *Min kamp* etisk ryggdekning» (153). Helland og Aarstein har med dette til felles at de reduserer «Navnet og tallet»s potensial som litterær tekst langt på vei til å være et uttrykk for Knausgårds forfatterego, i den forstand at de anser at han opptrer på vegne av sitt virke som romanforfatter heller enn at han faktisk intenderer å si noe om nazismens historiografi.

Premisset i min egen lesning er å betrakte «Navnet og tallet» som et genuint forsøk fra forfatteren på å erkjenne den historiske problematikken teksten tar opp. En slik lesning forutsetter at vi har å gjøre med den samme fortellerstemmen i «Navnet og tallet» som i resten av *Min kamp*. Dette jeg-et skifter ikke karakter til et historiker-jeg som gir seg ut for å fremføre en historiefaglig analyse; det er det private jeg-ets *innlevelse i historien* som tematiseres. I denne henseende trekker jeg veksler på litteraturkritikeren Kasper Green Munks analyse. I et tilsvarende svar til historiker Helland fremholder Munk at der innlevelsen i *Min kamp* for øvrig retter seg mot karakteren Karl Ove, ligger innlevelsen i «Navnet og tallet» «hos den læsende og skrivende Knausgård, snarere end hos hans læser, fordi fortælleren aldrig forlader sig selv til fordel for den person, han skriver om. Indlevelsen er snarere et tema og en følelse end en metode i hans Hitlerskildring» (Munk 2016, 53). Av dette følger det at «forbindelsen mellom nazismens emotionelle appelformer og de følelsesmessige bindinger i vor tids samfund ikke står så klart i *Min kamp*, som de havde gjort, hvis Hitler havde været mere end en spejlingsfigur» (54). Jeg stiller meg bak Munk når det gjelder argumentet om at Knausgård aldri forlater seg selv til fordel for innlevelsens objekt – snarere forblir han hele tiden bevisst sine egne responser som leser og tilskuer. Til forskjell fra Munk mener jeg at dette – å leve seg inn i Hitler og nazismen via egne responser på kildene – er en metode med større rekkevidde enn sannheten om Knausgårds eget liv. Sistnevntes innlevelse i det historiske materialet har en større overføringsverdi til den historiografiske diskusjonen om nazismen enn det resepsjonen så langt har tilkjent den. Det er med et slikt utgangspunkt til Knausgårds tekst jeg finner resonans i Rita Felskis tenkning om innlevelse og lesning, og den lese måten hun kaller *self-extension*.

Rita Felski om selvforlengelse

Som litteraturteoretiker plasserer Rita Felski seg innenfor det siste tiårets motreaksjon på den poststrukturalistiske tradisjonens såkalte mistenksomme hermeneutikk (se Felski 2015, 1). Denne lese måten kjennetegnes av at man leser symptomalt og diskursivt, på utkikk etter skjulte og strukturelle betydninger og intensjoner i teksten. Lese måten har sin

historiske bakgrunn i radikal tenkning som marxismen og psykoanalysen, men litteraturteoretikere som Felski har kritisert den symptomale lesemåten for å ha befestet seg som en hegemonisk tolkningsform. Denne kritikken fremmer hun særlig i *The Limits of Critique* (2015). I *Uses of Literature* (2008), som peker i den samme retningen, legger Felski til grunn en fenomenologisk tilnærming til det å lese litteratur, med den hensikt å utvide forståelsen av litteraturens virkning: «More and more critics are venturing to ask what is lost when a dialogue with literature gives way to a permanent diagnosis, when the remedial reading of texts loses all sight of why we are drawn to such texts in the first place» (1). For å utforske spørsmålet om hvorfor vi leser «in the first place», setter hun seg fore å tenke gjennom fire estetiske kategorier på nytt: *anagnorisis*, *beauty*, *mimesis* og *the sublime* (15).

Felles for nytolkningen av de estetiske kategoriene er at de betraktes som å hvile på fundamentale lesersvarer fremfor å bero på ideologiske og diskursive føringer. Felskis syn på lesning kan i visse henseender minne om det litteraturviteren Atle Kittang betegner som den «sympatiske» lesemåten i sin toneangivende artikkel «Tre forståingsformer i litteraturforskninga» fra 1975. Her presenterer Kittang tre lesemåter ut fra et hermeneutisk grunnsyn: den «sympatiske», «intensjonale» og «symptomale». Der den sympatiske lesemåten står i en romantisk og den intensjonale i en nykritisk tradisjon, innvarsler den symptomale lesemåten den poststrukturalistiske tradisjonen. Felskis syn kan anses som å være forhandlet frem et sted mellom den sympatiske og symptomale lesemåten. Mens den sympatiske leseren anser tekstens form og innhold for å utgjøre en ekspressiv, mimetisk enhet, deler Felski den symptomale leserens syn om at teksten er flerstemmig. Imidlertid betyr ikke tekstens flerstemmighet for Felski at teksten er bærer av «*skjulte*, komplekse tildriv og intensjonar» (Kittang 1975, 46, min kursivering), slik den symptomale leseren legger til grunn. Snarere tar hun til orde for en lesemåte der man «umiddelbart la[r] seg rive med av teiknets (røystas) tale» (Kittang 1975, 46), og det er her hun med størst tydelighet tilkjenner et slektskap med den sympatiske leseren. I henhold til Felskis syn er det ved å leve seg oppmerksomt inn i teksten og la seg oppsluke av den at man kan gripe dens komplekse tildriv, ettersom teksten fortrinnsvis kommuniserer sosialt og relasjonelt. Det at Felski funderer litteraturens kvaliteter på *leserens* svarer, åpner for en utprøving av hennes nytolkninger på tvers av skillet mellom fiksjon og sakprosa så vel som skillet mellom litterære og visuelle uttrykk. Det åpner også for en utvidelse av tekstbegrepet til å gjelde ikke bare tekster som enhet, men den konteksten, tiden og samfunnet tekster er skrevet i.² I analysen min av «Navnet og tallet» vurderer jeg Knausgårds fortellerstemme som en slik type leser som det Felski beskriver. Jeg avleser altså den sosiale praksisen Felski forstår lesning som, på et tekstinternt nivå. Innenfor denne praksisen er det særlig nytolkningen av *anagnorisis* som resonnerer med Knausgårds måte å nyttiggjøre seg det historiske materialet på.

Felski hevder at det innenfor dagens litteraturvitenskap råder en anti-hegeliansk tenkning som fremmer et for snevert syn på *recognition* som begrep: Det betraktes som ensbetydende med identifikasjon. Ifølge Felski er gjenkjennelse derimot forankret i intersubjektive relasjoner. Det er ikke en enhetlig identitet vi møter i den litterære teksten, men «a generalized other» (Felski 2008, 32) som henspiller på den heterogene veven av «stories, histories, beliefs, and ideals that frame and inform our individual histories» (33). I forlengelsen av dette betegner Felski gjenkjennelse som en opphevelse av skillet mellom «otherness» og «sameness», en gjenkjennelse av «den andre» i seg selv. Denne opphevelsen innebærer en samtidig *forståelse* av eget selv og en *anerkjennelse* av «den andre». I denne

2. I denne henseende ligner Felskis tekstbegrep nyhistorismens forståelse av at tekster er aktører som i samspill med andre aktører utgjør en historisk kontekst. Felski kritiserer imidlertid nyhistorismen for å undergrave litterære teksters egenskap av å overskride konteksten de er en del av (se Felski 2015, 151–185).

sammenhengen må anerkjennelse forstås som en *epistemisk* form for anerkjennelse der det simpelthen dreier seg om å erkjenne den andres virkelighet for det den er, til forskjell fra anerkjennelse i en *etisk* betydning, som et uttrykk for aksept. Det avgjørende momentet for min egen anvendelse av Felskis nytolkning av *anagnorisis* er hennes argument om at gjenkjennelse ikke fordrer en felles identitet med det leste. Gjenkjennelse begrenser seg ikke til å inntreffe ved direkte likhet til eget liv, men kan ta form av en selvforlengelse (*self-extension*) der selvet gjenkjenner ennå uartikulerte aspekter ved seg selv i fenomener som i utgangspunktet er fjerne og fremmede (39). Gjennom begrepet om selvforlengelse motsetter Felski seg i så måte den entydige tendensen hun kritiserer til å fortolke litterær erfaring inn i subjektivitetens og individualismens rammer.

For å illustrere nærmere hva selvforlengelse innebærer, kan vi se på et par av de litterære eksemplene Felski gir. Hun viser til Pankaj Mishras *The Romantics* (1999) og denne romanens refleksjoner over resonansen av Gustave Flauberts *L'Éducation sentimentale* (1869) på et provinsielt indisk universitet på 1980-tallet: «At first glance, the cultural, historical, and economic disparities seem glaring and all-decisive. Yet he slowly comes to realize that 'the small, unnoticed tragedies of thwarted hopes and ideals Flaubert wrote about in *Sentimental Education* were all around us'» (Felski 2008, 40). Gjenkjennelsen hos Mishras forteller kan parallellføres med det neste eksempelet, som Felski baserer på en erfaring en leser delte med henne av å ha gjenkjent seg selv i beskrivelsen av Mrs. Ramsays «core of darkness» i *To the Lighthouse* (1927): «The tentative commonality here rests on a shared failure to be known by others [...], yet it is a recognition that is stripped of any specific content» (42). Fellesnevneren for de to eksemplene er at gjenkjennelsen dreier seg om følelsesmønstre snarere enn om følelsenes innhold gitt den historiske, kulturelle eller individuelle konteksten. Like fullt fremholder Felski at litteraturens dialogiske kvalitet medfører at de erfaringer en tekst vil vekke hos en leser, vil variere på tvers av kontekst. Det å kjenne seg igjen i følelsesmønstre innebærer dermed, snarere enn å gripe noe universelt ved følelsen, å simpelthen ikke avgrense følelsen til dens kontekst, men å lese ut av den et mønster av større gyldighet, et mønster som i en eller annen forstand resonnerer i eget liv. Begrepet om selvforlengelse impliserer på denne måten at individuell bevissthet har sitt utspring i intersubjektive forhold snarere enn et opprinnelig indre og autonomt utgangspunkt.

Det er en slik dynamikk mellom historisk og litterær erfaring jeg legger til grunn for den følgende analysen av «Navnet og tallet». Der resepsjonen har tendert mot å tolke teksten dit hen at Knausgård tar i bruk det historiske materialet til å styrke sin egen selvframstilling og forfatterposisjon, vil jeg vise at de former for tilknytning til omverdenen som konstituerer Knausgårds lesning av nazismen, overskrider hans artikulerte selvforståelse og viser *ut over* selvet. Med dette vil jeg demonstrere at skjønnlitteratur har et potensial til å gripe inn i de sosiale og relasjonelle vilkår som former oppfatningene våre av historien. Min hensikt er ikke å supplere faghistoriske vurderinger av nazismen, men å utvide forståelsen av de vilkår som kan tenkes å ligge til grunn for dem. I analysen vil jeg konsentrere meg om sentrale tekststeder som omhandler henholdsvis nazismens appell og beveggrunnene for Holocaust. Foruten Adolf Hitlers biografi, som faller utenfor avgrensningen av denne analysen, er dette konstituerende tematiske linjer i «Navnet og tallet».

Innlevelsen i vi-et

Ved flere anledninger i «Navnet og tallet» argumenterer Knausgård for at det er den enorme kraften i vi-et som muliggjorde utstøtelsen av de-et i Hitler-Tyskland. Han skriver blant annet:

Det som gjorde ugjerningene i Det tredje riket mulige, var en ekstrem forsterkning av vi-et, og den svekkelsen av jeg-et det innebar, reduserte motstandskraften mot den gradvise avmenneskeliggjørelsen og utstøtelsen av ikke-vi-et, det vil si jødene, som igjen styrket vi-et ytterligere. (Knausgård 2011, 463)

Med dette utviser han en sterk ambivalens til vi-et, og antyder nærmest at et vi *fordrer* utstøtelsen av et de. Dette settes mest på spissen der han trekker inn 22. juli i resonnementet og skriver følgende om suget etter det norske vi-et som han selv kjente i kjølvannet av terrorangrepene i Regjeringskvartalet og på Utøya:

Nå når jeg er ute av det, kan jeg ikke forstå de følelsene. De virker falske, suggerert fram, jeg kjente ingen av de som døde, hvordan jeg sørge slik over dem? Og hvordan kunne jeg føle en så sterk tilhørighet? [...] Først etterpå forstod jeg at det må ha vært de kreftene, den enorme kraften i vi-et som fylte det tyske folket på trettitallet. Så godt må det ha vært, så trygg må den identiteten de ble tilbudt, ha vært. (776)

Assosiasjonen følger en tankegang som minner påtagelig om en ontologisering av vi-et. Heller enn at «avmenneskeliggjørelsen og utstøtelsen av ikke-vi-et» sees på som en komplementær del av det historiske vi-et, betraktes vi-et som en ahistorisk størrelse som per definisjon negerer jeg-et – ikke ulikt den tendensen som blir påvist i *Nazismen og norsk litteratur* til at nazismen behandles som et tidløst, og i betydelig grad et metafysisk, fenomen i norsk litteratur etter krigen (Birkeland et al. 1995, 16).

Som bidrag til historiografien om de respektive, empiriske vi-ene kommer Knausgårds sammenligning ovenfor til kort. Når sammenligningen etter mitt syn likevel gjør seg relevant, er det når den betraktes som selvforlengelse. Med sitt assosiative preg fremtvinger sammenligningen spørsmålet om *hva* som utløser den, om hva den står i forlengelse av. Som vi ser av sitatet ovenfor, er det når Knausgård er ute av vi-et og «ikke [kan] forstå de følelsene», at han søker forklaring og bekreftelse på sin opplevelse i den følelsenes makt han finner i 1930-tallets tyske vi. Ved å skrive om dette fjerne og fremmede vi-et fremtvinger han et nytt blikk på sitt *eget* forhold til vi-et. I mangelen på en forståelse av egne følelser gjenkjenner han i det nazistiske vi-et et følelsesmønster som han tilskriver sin egen opplevelse: jeg-et som gir seg hen til vi-et. Gjenkjennelsen vitner om en eksistensiell utrygghet. For hva kan ellers få ham til å assosiere hengivelsen til vi-et i Norge i 2011 til nazistenes svekkelse av jeg-et på 1930-tallet? Jeg leser det dit hen at han, snarere enn å være selvtilstrekkelig anlagt, er det motsatte: Han føler seg *ikke* trygg på sitt selvs grenser, på sitt intellekt og sine overbevisninger, men føler seg sterkt påvirkelig av omgivelsene og av andre. På denne måten rokker hans gjenkjennelse ved oppfatningen av hva et vi egentlig er i vår tid, hva som knytter det sammen: I hvilken grad dreier identiteten man har til vi-et, seg om å være trygg på sitt *jeg*?

I boka *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing* (2005) drøfter filosof Arne Johan Vetlesen beveggrunnene for menneskelig ondskap³ med utgangspunkt i nazistenes folkemord på jøder under andre verdenskrig og serberes etniske rensning av bosniere under krigen på Balkan. Vetlesen argumenterer for at individualiseringen av identiteten som karakteriserer det nittende og tjuende århundret, der individet i tiltagende grad har blitt frigjort fra gitte og varige sosiale former og ikledd en identitet som er dynamisk og alltid oppe til forhandling, gjør individet mer sårbart, samtidig som det muliggjør forestillingen om det selvtilstrekkelige individet. Den avgjørende påstanden dette avstedkommer hos

3. Vetlesen definerer ondskap slik: «to intentionally inflict pain and suffering on another human being, against her will, and causing serious and foreseeable harm to her» (Vetlesen 2005, 2). Denne definisjonen stiller jeg meg bak i analysen av «Navnet og tallet».

Vetlesen, er at fremveksten av en slik liberalisme i neste instans baner vei for ideologier som motsetter seg individualiseringen. I verste fall gjøres ikke dette ved å erkjenne den menneskelige identitetens sårbarhet og avhengighet av andre, men ved å projisere negative følelser på andre: «the individual putting experiences that remain unintegrated into targets of externalization shared by a collective» (Vetlesen 2005, 172). Slik kan man til en viss grad forklare hvordan aggressiv nasjonalisme og rasehat kunne slå rot i samfunn som Balkan på 1990-tallet og Tyskland på 1930-tallet, samfunn som begge var preget av en oppløsning av de vante sosiale formene.

I *Min kamp* uttrykker Knausgård en tilbakevendende følelse av å underordne seg omgivelsene i stedet for å påvirke dem, slik det fremkommer i sjette bind når han skriver at «jeg selv alltid har hatt et svakt jeg, alltid har følt meg underlegen alle, i alle situasjoner» (Knausgård 2011, 235). I sine uttalte holdninger fremstår han langt på vei som en representant for den individualiseringen av identiteten som Vetlesen fremholder for vår tid, der han for eksempel anser «sammenslutninger, om det nå var sammenslutningen om en moral, sammenslutningen om et byråkrati, sammenslutningen om en ideologi» for å utradere «den enkelte deltagers svakhet» (348). Mens forfatterens artikulerte holdninger overfor det kollektive fortrenger hans egen avhengighet av andre, viser gjenkjennelsen i det nazistiske vi-et seg som en påvisning av det samme, av hans utrygghet på sitt selvs grenser. Med dette avdekker Rita Felskis nytolkning av *anagnorisis* en mulighet litteraturvitenskapelig betraktet til å motarbeide den utviklingen Vetlesen beskriver mot at individets avhengighet av andre underkjennes som et menneskelig grunnvilkår. Muligheten ligger i en lese måte som tilstreber en gjenkjennelse også i de menneskene og fenomenene man *ikke* identifiserer seg med. Dette innebærer at man «lar seg rive med av teiknets (røystas) tale» (Kittang 1975, 46), at man fortrinnsvis er oppmerksom på de sosiale og relasjonelle implikasjonene av teksten heller enn å mistenkeliggjøre den for å romme skjulte intensjoner i forfatterbevisstheten.

Ondskap tilbakeført fra selvet

Det er en tilbakevendende struktur i «Navnet og tallet» at Knausgård gjenkjenner en følelse han selv besitter i nazismens kollektive uttrykk, etterfulgt av at han fortolker denne følelsen for å finne ut hva den bunner i. I tilfellet med det nazistiske vi-et er det følelsen av lengsel etter fellesskap som settes under lupen: «Alle som har sett paradene i Hitler-Tyskland vet hva slags følelser de vekker, hvilke enorme krefter det uniformerte, jeg-løse fellesskap utløser, hvilken styrke det kollektive innehar for, å, hvor man kan lengte etter å bli en del av det vi-et» (Knausgård 2011, 603). Samtidig som vi-et det er snakk om, er et historisk, singulært vi, impliserer den ekspressive formuleringen «for, å, hvor man kan lengte» at den følelsen vi-et vekker i jeg-et, er tilbakevendende og av en tidløs karakter. Slik legitimerer Knausgård følelsen som sann ved å vise at den bunner i en annen, mer allmennmenneskelig oppfatning enn den som kommer til uttrykk i det nazistiske tankegodset. Tekstens fremstilling av nazistenes parader er på denne måten kjennetegnet av det Rita Felski tilskriver en *epistemisk* form for anerkjennelse, der kriteriet for å anerkjenne «den andre» ikke fordrer aksept, men kun et krav på sannhet. Knausgård betrakter paradenes uttrykte følelse som en manipulasjon av et epistemisk vilkår han selv er underlagt.

Et konstituerende trekk ved «Navnet og tallet» er altså at det fortellende jeg-et vedkjenner seg tilsvarende vilkår som for nazismens tilhengere. Jeg vil undersøke hvilke utslag dette får for forståelsen av Holocaust, ved å ta utgangspunkt i en analogi Knausgård trekker mellom navnet og det nære perspektivet i det menneskelige, med utgangspunkt i de seks millioner menneskene som ble utryddet av nazistene:

Denne veldige menneskemengden forandrer seg alt etter hvilken avstand vi står i til den. Står vi langt unna, ser vi den langt ovenfra, ser vi den som bare kropper [...] det er mennesket som biologi og materialitet, og det var det som gjorde det mulig å brenne dem, og det var det brenningen av dem gjorde synlig, som et nytt perspektiv i det menneskelige, vår verdiløshet, vår utbytbarhet [...]. Menneskelivet som en klase skjell på et havsskjær, mennesket som biller og kryp, mennesket som en sprellende fiskestim på vei opp i noten. Går vi imidlertid helt inntil, inn mot hver enkelt av dem, så nær at vi kan høre navnet når det blir hvisket, og se inn i øynene, hvor den enes sjel viser seg, unik og umistelig [...] er det det motsatte som viser seg, den ene, ikke som jeg, men som jeg-ets betingelse. Og det er du. (784, min kursivering)

Vektleggingen av navnet i passasjen ovenfor er representativ for Knausgårds forståelse av jødeutryddelsen. Jødene «kunne bare utryddes ved å støte dem ut av språket, ta fra dem navnet, gjøre dem til ett med sine kropper», skriver han (784). Sammenligner man analogien ovenfor med beskrivelsen av hans far på likskue i *Min kamp 1* – en episode Knausgård eksplisitt vender tilbake til i opptakten til «Navnet og tallet» (409–410) –, blir det påtagelig at det han fremholder som «et nytt perspektiv i det menneskelige», skriver seg fra et nytt perspektiv i hans eget liv:

Nå var det det livløse jeg så. At det ikke lenger var noen forskjell mellom det som en gang hadde vært min far, og det bordet han lå på, eller det gulvet bordet stod på, eller stikkontakten i veggen under vinduet, eller ledningen som løp over til lampetten ved siden av det. (Knausgård 2009, 435)

I *Min kamp 1* beskrives møtet med det livløse som på en og samme tid forsonende og meningstappende: «Og døden, som jeg alltid hadde betraktet som den viktigste størrelsen i livet, mørk, dragende, var ikke mer enn et rør som springer lekk, en gren som knekker i vinden, en jakke som glir av en kleshenger og faller ned på gulvet» (435).

Knausgård resonnerer om det nære perspektivet i det menneskelige også i en annen passasje i *Min kamp 6*. Igjen knytter han an til sin far: «Presten som gravla ham, sa en ting som jeg alltid kommer til å huske. Det gjelder å feste blikket, sa han. Det gjelder å feste blikket. Det gjelder å feste blikket» (Knausgård 2011, 364). «Men hvis verden er meningsløs, hva hjelper det å feste blikket på den?» spør han videre og svarer: «Spørsmålet er hva mening er» (365). Dette siste utsagnet tror jeg peker frem mot noe vesentlig: Appellen om å feste blikket er ikke utelukkende etisk motivert, men den er vel så mye motivert av en søken etter epistemisk sannhet, der det handler om å se sine omgivelser som de er. I «Navnet og tallet» oppfatter jeg at teksten slutter fra en epistemisk til en etisk sannhet i resonnementene om Holocaust. I sitatet ovenfor, der det står at den veldige menneskemengden forandrer seg alt etter hvilken avstand vi står i til den, slår Knausgård fast at dersom vi står langt unna, «ser vi den som bare kropper», og videre: «[O]g det var det som gjorde det mulig å brenne dem, og det var det brenningen av dem gjorde synlig, som et nytt perspektiv i det menneskelige». Går man setningen etter i sømmene, blir det uklart om ordet «mulig» impliserer det uetiske i å brenne kroppene, eller om det impliserer det nye perspektivet i det menneskelige: For selv om et industrialisert folkemord som dette ikke hadde funnet sted før og i så måte ga et nytt perspektiv, er det dermed sagt at det var perspektivet som sådant som *muliggjorde* folkemordet?

Man kan innvende at det distanserte perspektivet ikke er et fysisk perspektiv, men et *mentalt*, hvilket vil si at man kan gå helt inntil et annet menneske og se det i øynene uten å feste blikket:

Jeg vet hva det vil si å se noe uten å feste seg ved det. Alt er der, husene, trærne, bilene, menneskene, himmelen, jorden, men noe er likevel borte, for det betyr ingenting at det er der. Det kunne like gjerne vært noe annet, eller ingenting. Det er den meningsløse verden som ser slik ut. (365)

Her vender vi tilbake til spørsmålet om «hva mening er»:

Hvis man tar oppfordringen om å feste blikket på alvor, må det være slik at det ikke er tingen i seg selv som er viktig, og ikke mennesket i seg selv som er viktig [...]. At det er blikket som er det vesentlige, ikke det blikket ser. (365)

Men er erfaringen av meningstap overførbart som en forklaring på noe sånt som ondskap? Det er påtagelig at Knausgård i forlengelsen av sistnevnte sitat karakteriserer det å gi verden mening i blikket som et særlig menneskelig ansvar, «vår plikt» (366). Oppfordringen om å feste blikket «er i slekt med den som sier at det gjelder å være et godt menneske» (366). Underforstått er det å feste blikket et etisk anliggende; epistemisk viten har med etikk å gjøre. Men hvem har han i tankene her? Det er sin far: «Min far festet ikke blikket, og han var ikke god» (367). Det å være et gjennomsnittlig dårlig menneske er åpenbart ikke det samme som å utvise den formen for ondskap det er å brenne menneskekropper. På bakgrunn av dette vil jeg ta i betraktning om forståelsen av Holocaust i «Navnet og tallet» beror på dyptgripende etiske slutninger om ondskap fra gjennomsnittsmenneskets erfaringer av meningstap og forsømmelse av omgivelsene – erfaringer Knausgårds far langt på vei tilskriver. Knausgårds anliggende er nettopp å trekke radikale, kollektive erfaringer som Holocaust ned på nivå med gjennomsnittsmennesket, med seg selv. Hva er det egentlig som skjer i denne overføringen i «Navnet og tallet»?

I mine øyne skjer det en tilbakeføring av ondskap fra selvet til de omkringliggende forutsetningene for ondskapen. Når jeg-et i *Min kamp 1* opplever synet av faren på likskuet som på en og samme tid forsonende og meningstappende, forstår jeg dette som en altomgripende erkjennelse av døden, av dens epistemiske vilkår, en erkjennelse som dermed også retter seg mot Knausgård selv, hans egen dødelighet. Det er snakk om en *gjenkjennelse* av egen dødelighet i «den andres» død. I tilfellet Holocaust omfatter derimot det meningstappende perspektivet utelukkende «den andre» – det omfatter ikke bøddelens egen person, hans eller hennes eget selv. Dette viser at Knausgårds epistemiske anerkjennelse av «den andre» svarer mer til hans egen etiske sans enn til de gjerningspersonene han søker å forstå. Knausgårds innlevelse i Holocausts beveggrunner begrenser seg til å uttrykke hvilke *eksistensielle* forutsetninger som muliggjør en slik form for ondskap – hvilke epistemiske vilkår ondskapen svarer til.

I spennet mellom det mulige og allerede hendte

Når Knausgård slutter fra en epistemisk til en etisk sannhet i analysene av Holocaust, forenkler han den etiske kompleksiteten som muliggjør at menneskelig nærhet kan sameksistere med ondskap. I nazistenes handlinger gjenkjenner han den sårbarheten han selv er underlagt som menneske, en sårbarhet som beror på menneskets kroppslighet. Slik gjenkjennelse etter Rita Felskis begrep innebærer en samtidig forståelse av eget selv og en anerkjennelse av «den andre», får Knausgårds forståelse av egen sårbarhet en direkte følge for hvilke aspekter ved nazistenes vold mot mennesket han er villig til å anerkjenne. Spørsmålet er om han tenderer mot å avskrive nazistenes ondskap som individuelt forankret, i en litterær forhandling om sin egen eksistensielle utrygghet på vi-et?

I en sentral passasje om «årsaken til jødeutryddelsen» (Knausgård 2011, 777) skriver Knausgård om en scene i Claude Lanzmanns dokumentarfilm *Shoah* (1985), der en polsk mann ved navn Czeslaw Borowi, «som bodde ved siden av jernbanestasjonen i Treblinka under krigen, da en ung mann som hver dag så togene komme, fulle av jøder, så dem vente

på tur, etter hvert fullt innforstått med hva som hendte bare noen hundre meter bortenfor» (Knausgård 2011, 779), forteller og viser hvordan han pleide å gjøre et visst tegn til jødene som passerte i togene: «Han førte hånden raskt over strupen, som for å vise at den ble kap- pet av». Borowi var ikke den eneste som ga dette tegnet: «to brødre som bodde der, på går- den ved siden av leiren, og som hørte redselsskrikene og kjente lukten av råtne og brente lik [...] gjorde også det tegnet, flere ganger etter hverandre». Om de polske mennenes anti- semittisme skriver Knausgård:

Jødeutryddelsen som tyskerne organiserte og utførte var noe kvalitativt annet, forbundet med noe annet og større enn det folkelige jødehatet. [...] ser man på hendelsesforløpet, hvordan det kom i stand og ble effektuert, er viljen nesten helt fraværende, det er nettopp noe som bare skjer, nesten kraftløst og utmat- tet, noe som må holdes ut. Bøndene på den polske landsbygda hadde ikke forstått hva som hendte og hva det innebar. [...] For det var ikke de enkle bøndene på den polske landsbygda med sin uopplyste anti- semittisme som utryddet jødene. (782)

Her fortolker han Holocaust langt på vei som en utilsiktet konsekvens av et byråkratisk sys- tem. Ondskaper tilskrives en overindividuell kraft, en kraft som i egenskap av å negere jeg- et ligner den kraften Knausgård tillegger det norske vi-et etter 22. juli. I tråd med begrepet om selvforlengelse kunne man si at forståelsen av eget utenforskap hindrer ham i å aner- kjenne de polske bøndenes antisemittiske holdninger som en substansiell del av den kollek- tive volden. På denne måten viser Knausgårds lesning av nazismen ut over den artikulerte selvforståelsen, mot de former for tilknytning til omverdenen som *konstituerer* selvforståel- sen.

For å anskueliggjøre hvilke tilknytningsformer det kan være snakk om, vil jeg igjen se til Arne Johan Vetlesen. I den nevnte boka *Evil and Human Agency* kritiserer Vetlesen den funksjonalistiske tolkningen av jødeutryddelsen, anført av blant andre Hannah Arendt,⁴ for å underkjenne at ondskap og menneskelig nærhet kan sameksistere. Det mest talende eksempelet han gir, er etter min mening der han drøfter Adolf Eichmanns møte med sin tidligere kollega Berthold Storfer i konsentrasjonsleiren Auschwitz – Eichmann som SS- offiser og Storfer som jødisk fange (Vetlesen 2005, 90–103). Under rettssaken mot ham i Jerusalem i 1961 forteller Eichmann, angivelig i et forsøk på å bevise sin medmenneskelig- het, om hvordan han oppsøkte leirkommandanten etter møtet med Storfer for å be om at sistnevnte skulle få slippe det tyngste arbeidet i leiren. Seks uker senere er Storfer skutt til døde. Arendt forstår Eichmanns opptatthet av de små uvesentlighetene i møtet med Storfer som en manglende evne til å se klart den virkeligheten han er blitt en del av, noe som gjør at handlingene hans i praksis får et annet utslag enn det hans selvinteresse tilsier. Selv snur Vetlesen nærmest opp ned på denne forståelsen når han fortolker Eichmanns fortrenning av det fundamentale ved den virkeligheten Storfer er offer for, som noe Eichmann *velger* å la skje ut fra selviske motiver. Gestene av medmenneskelighet fra SS-offiseren betraktes som pur fasade for å opprettholde eget selvbylde, for å verne om det egne selv et fremfor å ta inn over seg realitetene for «den andre».

Vetlesen anvender her en forståelsesramme for ondskap som overskrider Knausgårds artikulerte selvforståelse i «Navnet og tallet»: Antisemittismen de polske mennene i Treblinka utviser, er ikke frakoblet jødeutryddelsen. Derimot ble den kollektive volden muliggjort blant annet av et folkelig jødehat som tillot enkeltmennesker å fokusere på de

4. Knausgård refererer ved noen anledninger til Hannah Arendt i sine drøftinger av volden i Hitler-Tyskland; i lit- teraturlista til *Min kamp 6* står det oppført to sentrale verk av henne i norsk oversettelse, *Vita activa. Det virk- somme liv* (Pax, 1996) og *Eichmann i Jerusalem* (Pax, 1998).

smålige og sosialt innlærte forestillingene om jøder fremfor å la det fundamentale ved utryddelsen trenge gjennom til det egne selvet. Rasehatet var med andre ord sterkt kontekstue bundet. Knausgårds manglende identifikasjon med vi-et i eget liv kan tenkes å stå i veien for å anerkjenne et kontekstue forankret hat hos «den andre». I stedet gjenkjenner han hatet som underordnet kontekstue overskridende, epistemiske forutsetninger. Da er det utryddelsen som til grunnliggende mulighet i verden han forholder seg til.

Der Knausgårds jeg er nærmest å erfare en overskridelse av egen selvforståelse i «Navnet og tallet», er når han, igjen som tilskuer til filmen *Shoah*, opplever å få en umiddelbar innsikt i hva jødeutryddelsen innebar: Det går opp for ham «hva det var som hadde hendt, i all sin gru, et glimt av innsikt, det vil si at jeg grep det med følelsene, ikke forstanden» (Knausgård 2011, 460). Det dreier seg om en jernbanefunksjonær som hadde jobbet like i nærheten av en tysk leir i Polen i 1942, og som en morgen da han ankom stasjonen, ikke kunne begripe at det var helt stille fra leiren, hvorfra det kvelden før hadde bredt seg ut over området «rop, barnegråt, prat, mumling» (461). Jernbanearbeiderens minne blir definerende for Knausgårds erkjennelse av jødeutryddelsen langt senere i teksten, når det er den samme stillheten han vender tilbake til. Han inntar jernbanearbeiderens perspektiv: «Hvordan var det mulig at så mange mennesker, over tusen, kunne stilne? Hvor var de?» (778), og svarer generelt, i en mer ontologisk forstand: «Stillheten, det er intetheten, når det som var ikke lenger er, og det er det som gjør hendelsen umulig å gripe, jødeutryddelsen er det som ikke er» (778). Som Knausgård skriver, varer glimtet av innsikt «kanskje to, kanskje tre sekunder, og så var det forbi» (460). Hvorfor klarer han ikke å holde fast ved denne innsikten? Hvorfor opplever han den som så annerledes enn der han annetsteds erkjenner hvordan ofrene for Holocaust ble sett som «bare kropper», som biologisk materie?

Etter mitt syn avdekker distinksjonen ovenfor en vesensforskjell mellom å erkjenne det mulige i å se andre mennesker som «bare kropper» og å erkjenne at andre mennesker ble sett som «bare kropper». Førstnevnte erkjennelse stiller en overfor to motsatte perspektiver på mennesket som på en og samme tid er mulige. Dette er tilfellet der Knausgårds jeg, i en passasje i *Min kamp 6* som foregriper resonnementet om brenningen av menneskekropper i «Navnet og tallet», ser nazistenes blikk på mennesker i forlengelsen av sitt eget blikk på trær: «Når jeg så et tre, så jeg det blinde og vilkårlige ved det, noe som hadde oppstått og ville forgå, og som i mellomtiden vokste. [...] Når jeg så bilder fra de nazistiske utryddelsesleirene, så jeg mennesket også slik. Lemmer, hoder, mager, hår, kjønn» (168). Men, som Knausgård skriver videre, dette «hadde ingenting med blikket mitt å gjøre, det jeg så, var måten disse menneskene ble betraktet på den gangen, og som gjorde det mulig for så mange mennesker å vite om skjenselsgjerningene og til og med delta i dem uten å løfte en finger» (168): «Jeg så et tre, og jeg så meningsløsheten. Men jeg så også livet, i sin rene, blinde form, det som bare vokste. Kraften og skjønnheten i det» (168). Denne innsikten ryster ikke lik jernbanearbeiderens minne om stillheten i leiren, fordi de eksisterende betydningsdannelsene opprettholdes gjennom ett av perspektivene: Kraften og skjønnheten står side om side med det blinde og vilkårlige. Innsikten om stillheten er irreversibel og dermed mer nådeløs.

Spennet mellom de to innsiktene er betegnende for at anerkjennelsen av «den andre» aldri kan være fullkommen i et selvforlengende perspektiv: «The other is not a limit but a condition for selfhood» (Felski 2008, 31). I «Navnet og tallet» markerer ikke historien om nazismen noen epistemologisk grense for det erkjennende jeg-et. I en historiografisk sammenheng slekter Knausgård på den hegelianske skolen, som også er den filosofiske tradisjonen Felski bygger på. Hegel motsatte seg den historistiske skolens syn på historien som autonom, der idealet for historisk rekonstruksjon var at historikeren skulle «extinguish himself, so to speak, letting things speak for themselves» (Beiser 2011, 335). Ifølge Hegel

ville historikeren aldri kunne frigjøre seg fra sine mentale forestillinger betinget av sin egen kontekst: «[T]he writer approaches history in his own spirit, which is different from the spirit of the object itself» (Beiser 2011, 344). Dermed vil historieskrivningen alltid være definert av historikerens selvforståelse snarere enn av hvordan menneskene i fortiden forsto seg selv. I en litteraturvitenskapelig sammenheng innebærer det samme synet at diktningen ikke oppfattes som *mimesis*, «som framstilling, re-presentasjon av noko allerede present» (Kittang 1975, 18), men er å betrakte som en språklig forhandling om det allerede presente. Når Knausgårds jeg ikke kan holde fast ved innsikten om stillheten i leiren, er det fordi vissheten om det allerede hendte, den irreversible virkeligheten i all dens gru, overmanner ham fra å utlegge innsikten gjennom språket. Stillheten signaliserer et begrep om hva det vil si å være menneske, som det erkjennende jeg-et ikke har tatt opp i sin selvforståelse. Dermed gjenkjenner han seg ikke i stillheten, men reaksjonen hans svarer i større grad til den estetiske kategorien Felski kaller *shock* (se Felski 2008, 105–131). Felskis begrep om selvforlengelse viser seg i så måte egnet som et litteraturvitenskapelig bidrag til å avdekke hvilke aspekter ved vår selvforståelse som er med på å definere historieskrivningen.

Aktualisering av historien

Vi har sett at det er kvalitetene ved innlevelsensmåten som gjør det mulig for Knausgård som skjønnlitterær forfatter å bringe innsikter til historiografien om nazismen. Når resepsjonen har tendert mot å lese «Navnet og tallet» utelukkende som et uttrykk for selvframstillingen i *Min kamp*, skriver resepsjonen seg inn i den tendensen Rita Felski kritiserer, altså tendensen til å gi et for snevert syn på gjenkjennelse som ensbetydende med identifikasjon. Med lesningen min har jeg vist at Knausgård nettopp ikke identifiserer seg med nazismens tilhengere, men at han gjenkjenner epistemiske vilkår som setter nazismens tilhengere i forbindelse med ham selv. Ved å anvende Felskis begrep om selvforlengelse på «Navnet og tallet» har det vært mulig å gripe distinksjonen mellom det epistemisk sanne og det etisk usanne ved nazismen. På denne måten aktualiseres et historisk, kontekstuelt bundet innhold i en annen kontekst: Tyngdepunktet flyttes over fra historien som objekt til subjektets avlesning av historien. Slik betraktes den singulære historien som en åpning mot en større historie, der gjenkjennelsesmomentet ikke kan fastsettes på forhånd, men vil variere både kontekstuelt og individuelt mellom ulike lesere. Selvforlengelse som begrep bereder dermed grunnen for en videre undersøkelse av de mekanismene som gjør seg gjeldende for innlevelsen i «den andre». Begrepet tar opp i seg en mulig kritikk av innlevelsens begrensninger. Selv om «Navnet og tallet» langt på vei bekrefter Leif Longums diagnose om en individorientering og påfølgende behandling av nazismen som et tidløst fenomen i norsk litteratur etter krigen, kan man som leser velge å bruke litteraturen på måter som overskrider forestillingen om selvtilstrekkelighet, som flytter oppmerksomheten fra den personifiserte til den felles virkeligheten. I min analyse har jeg lagt vekt på å vise at det er jeg-ets eksistensielle utrygghet på vi-et som driver Knausgård til å fremstille individet som motmakt til det nazistiske vi-et. Mens tendensen i den tidlige norske etterkrigslitteraturen etter sigende var å individualisere nazismen i moralsk forstand, tenderer Knausgård mot å avindividualisere den. I begge tilfeller gjelder appellen til *individet* om å være et korrektiv til det onde. Videre har jeg vist at det finnes en vesensforskjell mellom å erkjenne ondskap som en mulighet det går an å forhandle om gjennom språket, og ondskap i form av irreversible historiske hendelser som fratar subjektet det språklige forhandlingsrommet. Dermed munner analysen av «Navnet og tallet» ut i spørsmålet om Knausgårds innlevelse i det historiske materialet dypest sett er en forhandling om hans egen eksistensberettigelse? I en videre undersøkelse

kunne man ta i betraktning hvilke etiske problemstillinger knyttet til vår tids vilkår for innlevelse dette spørsmålet reiser.

Litteratur

- Aarstein, Kjersti Irene. 2018. *Vold og visjoner i sjetten bind av Karl Ove Knausgårds Min kamp*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Beiser, F.C. 2011. «Hegel and Ranke. A Re-Examination». I *A Companion to Hegel*, redigert av Stephen Houlgate og Michael Baur, 332–350. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Birkeland, Bjarte, Atle Kittang, Stein Ugelvik Larsen og Leif Longum (red.). 1995 [1975]. *Nazismen og norsk litteratur*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Felski, Rita. 2008. *Uses of Literature*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- . 2015. *The Limits of Critique*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Helland, Sten Reinhart. 2015. «Knausgårds 'sannhet' om Hitler og nazismens emosjonelle appell». *Vinduet* 69 (4): 96–123.
- . 2016. «Knausgård om Holocaust». *Vinduet* 70 (2): 136–159.
- Kittang, Atle. 1975. *Litteraturkritiske problem. Teori og analyse*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Knausgård, Karl Ove. 2011 [2009]. *Min kamp 1*. Oslo: Oktober.
- . 2015 [2011]. *Min kamp 6*. Oslo: Oktober.
- Munk, Kasper Green. 2016. «Skønlitteratur som historieskrivning». *Vinduet* 70 (4): 44–55.
- Vetlesen, Arne Johan. 2005. *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. New York: Cambridge University Press.